

カール・バルトにおける「教会と世」 覚え書

著者	佐藤 司郎
雑誌名	東北学院大学論集．教会と神学
号	40
ページ	145-173
発行年	2005-03-25
URL	http://id.nii.ac.jp/1204/00024581/

カール・バルトにおける「教会と世」

—— 覚 え 書 ——

佐 藤 司 郎

(1)

オットー・ヴェーバーは、カール・バルト古稀記念論集『応答』（1956年）に、「カール・バルトにおける教会と世」という論文を寄せ、「教会と世」の問題を、初期の『ローマ書講解』（第二版 1921 年）から後期の『創造論』（KD III/1-3, 1945～51 年）まで辿った⁽¹⁾。バルトの世に対する見方の特徴を同時代の神学史に照らして明らかにしつつ、バルト自身における世の見方の変化——じっさいそれはきわめて大きな変化であったが——を跡づけたものとして、ヴェーバー論文はこの領域での規準的見解を示していると言ってよいであろう。本稿は、『創造論』の完成後に、すなわち、1951 年から取り組みはじめ全体としては未完に終わった『和解論』（KD IV/1-4）、とくに最後の第三部（KD IV/3, 1959 年）を取り上げ、バルトにおける教会と世の問題、その関係理解の素描を試みるものである。われわれははじめにヴェーバー論文によって、この主題に関して『和解論』以前のバルトの神学的思索の変

⁽¹⁾ Otto Weber, Kirche und Welt nach Karl Barth in : Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, S.217-236. 本稿 (1) 本文内の数字は、とくに断らないかぎり本論文の頁数。傍点も著者。

遷と到達点を確認しておきたい。

ヴェーバーはこの論文を「教会」の概念規定からではなく、「世」の神学的な概念規定から始める。バルトにおける世が、少なくとも初期のバルトにおいて、その中に教会も包摂されるより大きな概念であったことを考慮してのことである。しかしヴェーバーは、差し当たり一般的に、新約聖書とそれに準じた神学的表現において、同一の世が、神の《造られたもの》として、《墮落したもの》として、神の《和解を受けたもの》として、それぞれの局面から理解されていることを確認した上で、総括的に、次のように述べる。「われわれは『世』を、差し当たり、神がご自身の創造者の力によってまた創造者の慈しみによって、ご自分に並べて現実と善性とを許し、それゆえにその転倒をもまさにこの神に許された現実と善性の逸脱行為としてしか推し進めることのできないもの、そうしたものの総括として理解することが許されよう。かくてわれわれは世を『被造物』の意味で理解する」(217)。そして人間が、この被造物としての世を代表するものとして理解される。これらはバルトの世の定義であると言ってもよい。教会はどうであろうか。ヴェーバーによれば、バルトにおいて教会もそれ自身被造物に属する。しかしそれだけではない。教会は、それが神の民であり、共同体であり、集合の出来事であるかぎり、被造物である。しかし教会は、イエス・キリストがその本質であるかぎり、そしてこのイエス・キリストがご自身の神性から、この神性において、われわれのためにいます方であるかぎり、たんなる被造物ではない。「教会は『キリストの体』として世に (in) あり、また教会は人びとの集まりとして世と (mit) 連帯している」(217f.)。バルトを念頭に置きつつヴェーバーが下した教

会と世、その関係に関する神学的規定は、以上である。

以下、こうした教会と世ないし人間、その関係に関するバルトの神学的思索の展開を、ヴェーバーに従って追ってみよう。

バルト神学の「初期の大いなる段階」(223)、具体的には『ローマ書講解』第二版(1921年)の時期、この問題に関して二つのことが指摘される。第一にバルトは、教会を世界内的な人間的可能性と現実性として、すなわち、宗教の一形態として理解しているかぎりで、「教会」と「世」との均等化を行なっているということ、第二に宗教の世界もみなそこに含まれる「世」は、全面的な終末論の陰のもとに置かれているということである⁽²⁾。したがってそこでは、世界内的相違や対立は、何であれ相対化され消失するほかない。「『世』はおのれの起源からの分裂において端的に『世』であり、『教会』に可能なのはこうした分裂を指し示すことだけでしかなく、教会は神の国の将来的待望でしかありえない。しかし教会は、いまやまさに否応なくこうした待望において『宗教』を所有し、それを執り行なうかぎりで『世』なのである」(ebd.)。バルトの初期の段階をまとめて言えば、以下のようなであろう。「教会と世とは、たとえ異なった仕方においてであろうと、共に絶対的終末論の陰のもとに、死線の強制的権力のもとに存在している」(226)と。

⁽²⁾ 後年バルトは第一次大戦後の神学的状況を振り返り、敬虔主義やリベラルなプロテスタンティズムだけでなく、子ブルームハルトらの宗教社会主義をも「神の国の待望と社会主義的な将来の待望の一括視」として批判し絶対的未来的終末論へと突き進んで行ったことを「新しい一面性の過ち」を犯したことから自己批判した。神の国の彼岸性は真剣に受け取ったが、それが到来することを真剣に受け取るうとしていなかったと。Vgl. KD II/1, S.716f. (吉永訳 368 頁以下)

— 148 —

に対して、とり分け KD I/2 では積極的な見方が明確に示されるようになる。「教会はその客観的側面からすれば、 sacramental に、すなわち、洗礼と聖晩餐との類比によって理解されなければならない」⁽⁴⁾。教会は「人間が、彼に対してすでに施された洗礼から彼に対して供与されるべき聖晩餐へと通じる道の上にいるものと理解しなければならない場所」であり、「『信仰から信仰へ』(ローマ書 1・17) いたる場所」である⁽⁵⁾。それゆえ、ヴェーバーはこう総括する。「今や教会は、たしかに『世』との完全な連帯性においてであるが、しかしもはや本質的にこの世における最も不可能なものの可能性なのではなくて、それによって『人間が神により可[・]見[・]的[・]な教会における存在へと可[・]見[・]的[・]な仕[・]方[・]で目覚ましめられ、選[・]び[・]分[・]か[・]た[・]れ、集[・]め[・]ら[・]れ[・]る』(I/1, 49) 神の御手の出来事である」(231)。キリスト論とそこから生じた「全く非精神的な教会概念」(232)と関連して、「全く新しい、神学的伝統に照らしても部分的にはまさに未聞の、世への、被造物への肯定的見方が現われる」(ebd.)。初期の段階で、世と同様に、世と共に、死線のもとに、すなわち、絶対的終末論の陰に置かれた教会から、今や「世にも光が射し込む」(ebd.)。世と教会の否定的見方からこうした肯定的見方への転換について、ヴェーバーは次のように言う。神と人間の「無限の質的差異」という「認識が・・・内容のあるキリスト論と教会論を初期の段階では破壊した、あるいは少なくとも最も深い疑問に付したのに対して、今や、むしろこの認識のほうが、内容のあるキリスト論と教会論からして理解される。神の絶対的な優越とは恵みの優越である、というのが

⁽⁴⁾ KD I/2, 253. (吉永訳 57 頁)

⁽⁵⁾ Ebd.

その意味である」(ebd.)⁽⁶⁾。今や恵みが被造物の罪や孤独から理解されるのではない。そうではなくて、反対に被造物の罪と孤独そのものが、恵みから、「キリストにおける」恵みから、理解される。ヴェーバーによれば、こうした認識は、とり分け以下の、相互に関連する二つの命題に表現されていると言う。すなわち、一つは、「律法は福音の中に含まれている」という命題であり、もう一つは、創造は「その内的根拠」を神の契約の中にもっているという命題である。そしてこれら両命題ともバルトにおいて神の恵みの選びの教説から引き出されるものである。ヴェーバーは、主題との関連で、創造は「イエス・キリストへの信仰において、恵みとして理解され把握される」という認識が重要だと言う(233)。今や被造物は死線の陰ではなく恵みのもとに見られる。

バルトのこうした神学的思惟の帰結は、とり分け『創造論』が「創造者なる神の肯定(Ja)」(§ 42)⁽⁷⁾として展開されることに現われた(KD III/1,1945)。この肯定は、むろんかつて文化プロテスタンティズムにおいて見られたような、「無限の質的差違」を忘却した世界肯定ではない(218f.)。また「この肯定は両義的なものでもない」(234)。つまり、否を語ったのでは無論ないとしても、否と然りが一緒に語られたようなものでもない。それは、「契約において定められた、そしてそのようなものとして創造に付け加わるのではなくて、創造と共に神によって語られた肯定[然り]」(ebd.)である。ところで、こうした被造

⁽⁶⁾ すでに『ローマ書』第2版の序で、次のように書いていたのを想起せよ。「もしわたしが『体系』を持っているとすれば、それはキルケゴールが時と永遠の『無限の質的差異』と言ったことを、わたしがその否定的、肯定的意味においてできるだけしっかりと見つめることにおいてである」(小川、岩波訳)。傍点は筆者。

⁽⁷⁾ 傍点強調は、筆者。

物の肯定・世の肯定は、悪の問題、ないし「虚無的なもの」の過小評価という批判を引き起こしかねない。しかしヴェーバーは、先ずはじめにバルトの本来の関心を知り、その後で批判的な問いを立てることが大切だとして、バルトの意図に注意を促す。それは、一方で、被造世界の暗黒の側面を悪や「虚無的なもの」と取り違えないことであり、他方で、悪を神の善との等価物としないことである。「バルトは、自然神学を、たんにいわば積極的意味において拒否するだけでなく、いわば否定的意味においても拒否する」(ebd.)。前者について、さらに次のように言われる。バルトのやり方はある意味で「^{エリステイッシュ}論争的」であり、楽天的・現実的・肯定的な哲学的諸構想と、悲観的・懐疑的・否定的なそれらと、両方と対決する。楽天的、悲観的、それぞれの見方とも現実の一つの「局面」をとらえているが、人はどちらかに与することはできない。「その自由における神の自己告知は、なるほど両方の『局面』を『確認』する。それは両方を含む。しかしそれが両方を含むのは、それが契約の告知であることによってである。すなわち、この契約は、被造物の『大事さと尊厳』も絶えざる『困窮と危機』をも明らかにし、被造物をたしかに、本当に『無』としてではなく、徹底して『何か』として示すのであるが、しかしそれは『無の縁にある何か』として示す(III/1, 430)。神の自己告知は、契約の告知として、ただたんに両方の局面の確認であるだけでなく、それらの絶対的な凌駕である。神は『無条件的に然りを、また無条件的に否を』語る。しかしそれは次のような仕方、すなわち、神が両方を、暗いものと明るいものを『ご自身の事柄となしたもう』という仕方によることである——イエス・キリストの『卑下と高举が、創造者なる神の自己告知である』(235)。このこ

とは、神が、最初から、われわれの現実をみな引き受けたもうことによってご自身の『にかかわらず』を語りたもうたということであり、矛盾が最後の言葉でも最初の言葉でもないということであり、人間の、世の、現実の暗黒の側面は、本来的な暗黒ではないということである。

悪を神の善との等価的な相手としないという、先に述べたバルトの創造論のもう一つの志向も取り上げなければならない。バルトにとって、虚無的なものとは、「神に反対する神性」(III/3, 331)ではない。またそれは、存在しないものでもなければ、創造者なる神の否定以外のところから自らの存在を得ているものでもない。むしろそうした否定の遂行の中でのみわれわれに立ち現われているものである。それゆえに人は、それと対決することが可能だなどと考えたり、そのように振舞ったりすべきではない。「虚無的なものとの対決的取り組み、その克服、除去、解決は、本来、第一には神ご自身の事柄である」(III/3, 409)のだから。虚無的なものの手に陥っている被造物の事柄を、ご自分の事柄としたもうことが、神の自由な恵みの秘義なのである(III/3, 411)。そして神は、人間イエスの「高擧」において、虚無的なものを、過ぎ去ったもの・空しいものとされた(III/3, 419f.)。「それは、イエスは勝利者でありたもうということによって撃退され、片づけられた」(III/3, 420)。虚無的なものの国は破壊されている。それは「見かけの国」(III/3, 424)でしかない。こうしたバルトに対してはプラトニズムとの批判がないわけではないが、ヴェーバーは、バルトの志向はむしろローマ書 11 章の結びの言葉(36 節)によって予示された線の上にあるのであって、そうした批判は当たらないと言う。

ヴェーバーにとって、創造における陰、悪、あるいは不信仰の問題

を考慮することは、ここでの問題、すなわち、バルト神学を貫く世への然り〔肯定〕の神学的射程がもっとも明瞭になるという意味で等閑視されない。つまり、それらは神の自由な恵みの試金石と言ってもよいであろう。じっさいヴェーバーが言うように、教会の語る然りは、そうした神の自由な恵みの口まね、告知以外のものではない。「バルトによれば、教会は、まさにイエス・キリストが教会の『存在』であるかぎり、この恵みの告知において、したがって暗さをも支配し虚無的なものをも打ち破る神への賛美において、その現実存在をもつ」(236)。これに関連してヴェーバーは、最後に、われわれにとって興味深くかつ示唆的なことであるが、「神の自由な恵みの使信」の宣教という教会の任務を明示したものとして『バルメン宣言』第六項を指示している⁽⁸⁾。

(2)

バルトにおける教会と世の問題を、われわれはヴェーバーの所論に従って、その初期から創造論までを辿った。次に、和解論に進みたい。本節では主題に関わるバルトの二つの聖書講解を取り上げ、次節で『和解論』第三部における主題の展開を考察することになる。

バルトは「契約の成就としての和解」という彼の和解の基本理解を述べる中で、二つの聖句、すなわち、「ヨハネによる福音書」3章16節（「神は、その独り子をお与えになったほどに、世を愛された。独り子を信じる者が

⁽⁸⁾ Vgl. K.Barth, Die Botschaft von der freien Gnade Gottes, ThSt,23,1947. (『神の自由な恵みの使信』井上訳)

一人も減びないで、永遠の命を得るためである』)と「コリントの信徒への手紙二」5章19節(「神はキリストによって世を御自分と和解させ、人々の罪の責任を問うことなく、和解の言葉をわたしたちにゆだねられたのです」)の講解を^{エクスクルス}補説として記している。和解の問題、教会と世の問題に関わる重要な聖書の典拠であり、両方の講解に見られるバルトの基本理解を確認しておきたい。ただしバルトは、これらの聖句が重要であるだけに、かえってここでは特別な釈義を論争的に展開するようなことはせず、むしろブルトマンのヨハネ注解、あるいは新約聖書神学辞典などを参照するように指示しながら、可能なかぎり通説を提示しようとしているように見える。それでも、彼の理解の特色は明らかであり、われわれはとくにその点に注目することになろう。

さてバルトは、ここで二つの聖書箇所を関連させて講解し、「契約の成就」(78)の「実現」(ebd.)とその「射程」(ebd.)を明らかにすることによって、イエス・キリストの歴史を和解の出来事として描き出す⁽⁹⁾。

バルトが第一に強調するのは、ヨハネもパウロもここで一つの「出来事」(75, 78)、「歴史」(75)を語っているということ、しかもその主体が神であるような出来事あるいは歴史を語っているということである。「神は・・・愛された」に示されているのは、まさに神の「自由な愛の出来事」(75)であり、「神は・・・御自分と和解させ」に示されているのは、「神が行動の主体」(78)であるような出来事である。ヨハネ福音書においてもコリント書においても、「和解として記された出

⁽⁹⁾ KD IV/1. (井上訳)。本稿(2)本文中の数字は、とくに断らないかぎり本書の頁数。強調点はバルト。

来事における主動性と決定的行為は神の[・]がわにある」(79)。

第二に、バルトは、「神の愛の対象は世」(75)であり、「世」が神の「行動の客体」(78)であることを正当に強調した。

彼は、「神は[・]・[・]世を愛された」と語られる際の「世」について、「ヨハネによる福音書」を背景に、以下のような理解を示す。すなわち、総括的に言えば、世とは「自ら神に敵対する統一的な主体としての人間世界」(75)であると。むろん世ははじめから神敵対的でそれ自身悪であったのではないし、そうする資格や能力を与えられていたわけでもない。なぜなら、世は神の被造物であり(ヨハネ1・10)、世は神の所有であったのだから(同1・11)。神はまた世を放任していたのではない。「まことの光、命を約束する契約の光は、世にあったし、今もある。すべての人にとって十分明るい光として」(75)。バルトが「まことの光」(同1・11)を、ここで「契約の光」、詳しく言えば「神が御自身と人間との間に締結され最初から人間を照らしている契約の特別の光」(77)と敷衍しているのに注意しておきたい。いずれにせよ世はそれを知らず(同1・10)、それゆえ世は闇である(同1・5)。しかし「世はそれらすべての性質において、世がまさにそれらすべての性質において(神に造られたものとして、最初から神に照らされたものとして、しかも神を知らず従って闇である世として)世であることによって神の愛の対象である。しかり、世はまた、そのようなものであることによって、そのようなものであるにもかかわらず、神の愛のそうした対象なのである！」(75)。この神の愛は自由な愛であって、対象に義務づけられてのことではない。

コリント書においても(「神は[・]・[・]世を御自分と和解させ」)神の

「行動の客体」が世であることははっきりしている。バルトの言うように、パウロにおいて世という概念はそれほど一般的ではない。しかし多くの場合、否定的意味をもっていることにおいて、ヨハネと変わらない。ところでコリント書では、和解の対象が、5章18節では使徒である「わたしたち」であり、それが最も増大された形で19節で「世」となる。つまり、バルトによれば、パウロは、自分に対する神の和解の行為を、世に対する神の和解の行為との連関において、神御自身と世の和解といういわば「公分母」(79)の上に見た。神の和解の業の目標が世であることはここでも変わらない(ローマ11・5, コロサイ1・20, 他)。「疑いもなく、それ〔神の和解の行為の目標〕は神に向けての世のそうした全体的転向である」(ebd.)。

第三に、バルトは、この神の愛の遂行、すなわち、和解を、《交換》という概念を用いて説明した。「神がその独り子をお与えになったほどに世を愛された」とは、「この愛の異常さ」(76)を述べている。それは、「神がその御子において、御自身を、この神の敵の手に与えたもうた」(76f.)との使信である。そしてこの使信によれば、「神はこのような徹底的な意味において、われわれを『まず』(Iヨハネ4・19)愛したもうた。たんにわれわれが神を愛する以前に、というだけでなく、われわれがまだ罪人であり、まだ敵であったときに、愛したもうた」(ebd.)。このキリストの出来事を、パウロはコリント書で「世を御自分と和解させ(katallassein)」と言い表わした。そしてバルトは、「和解」というこの語の本来の意味に返って「交換」(Tausch)として理解する。それによれば、キリストの出来事とは、第一に、「キリストにおいて現臨し働きつつ、神はわれわれ罪人と全く連带的となり、われわれの一

人となるということ（もちろん自ら罪を犯すことなしに）を承認したもう、しかり、まさにそれこそ神の意志である」（80）ということであり、そのことによって、第二に、「わたしたちが・・・彼にあって神の義となる」（ebd.）ということである。神と人間の立場の交換。神が罪人と連帯し罪人としてのわれわれの場所と地位を不可能にした以上、われわれには、「神にすでに受け容れられた忠実な契約の相手方の場所と地位」（ebd.）しか残されていない。これがイエス・キリストの出来事であり、彼において起こった神と世の和解であり、世の神への転向である。バルトによれば、これは最後決定的に起こったのであり、神の決断の出来事であり、もはや取り消されることも凌駕されることもありえない。

最後に、第四に、われわれは、和解の出来事の目的、あるいは帰結に関するバルトの理解を見なければならない。ヨハネはそれを、「独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」と記し、パウロは、「人々の罪の責任を問うことなく、和解の言葉をわたしたちにゆだねられたのです」と書いた。はじめにヨハネを取り上げれば、この神の愛の働きの「意図」（77）と「射程」（ebd.）について語るこの目的文を理解するに当たって、バルトは、まず「世を愛された」という主導的文章から目を離さないことが大切だと言う。というのも、独り子を信じる者たちにおいて起こることは、人間世界に対しても、世に対しても起こることであるから。その上で、二つの意味を取り出す。第一に、「意図」に関わることであり、その意味は、「滅び」に陥ることからの彼らの救済である。そこに示されているのは、「御子派遣という形における神の愛は、先ず第一に、世のこのような消滅と破滅を起

こさせまいとする神の意志である」(ebd.)。第二に、「射程」に関わる
 こととして、その意味は永遠の命の約束である。それは、彼が被造物
 であることによって決して保証されていないものである。「むしろ、
 それは、神が御自身と人間との間に締結され最初から人間を照らして
 いる契約の光の特別な約束である」(ebd.)。「御子派遣という形におけ
 る神の愛は・・・人間をして、人間が被造物としてのその存在権利と
 共に喪失してしまった永遠の命を所有させようとする神の意志の確証
 である」(ebd.)。

ところで、バルトによれば、このキリストにおける神の愛の働きは、
 「御子を信じる者たちが世の只中で実際にそれに参与を許される出来
 事」(77)である。参与とは、神に対しキリストにおいて示された神の
 愛と救いの意志に然りを言うほかないということであり、具体的に言
 えば信仰が形成されることである。しかし重要なことは、神の愛の目
 的が彼らの身に起こることを、ここでも世全体に関わる神の救いの約
 束との関連でとらえなければならないことである(ヨハネ3・17)。し
 たがって、バルトはこう言う。「世の只中に、世に差し向けられ世のた
 めに定められた証しとして、なるほど世に属してはいるが、しかし今
 や滅びることのない、永遠の命を所有する人間が存在する。世の只中
 で証しながされることによって、和解は世に対して与えられる和解と
 して実証される」(78)——ここにはわれわれの主題にとっても重要な
 バルトの視点が含まれている。

いま最後に述べたこと、すなわち、御子を信じる者の「証しの奉仕」
 (83)をコリント書は、バルトによれば、むしろ「全体の眼目」(ebd.)
 として語っている。「和解の言葉をわたしたちにゆだねられたのです」

が、それである。ここには、「わたしたち」としての使徒と世との間に明確な区別がある。使徒は生起した和解を知っているが、世はいまだ知らず、なおも深い迷妄の中にある。しかしバルトによれば、こうした使徒と世との間にある「この違い、その緊張、そこから来る力学」(82)がパウロを使徒として動かしているのではない。そうではなくて、「まさに、キリストにおいて、彼に、彼の和解として神から起こったものは、世のために彼に起こったのだ」(ebd.)という事実がパウロを動かしているのである。それゆえに、彼の転向そのものが、同時に使徒としての召命であり、「和解の務め」(コリント二、5・18)への任命であった。「キリストにおいて起こったあの転回が経験され認識される場合には、それが直ちにこのような運動を呼び起こすということ、またそれが、世において(in)、世に対して(gegenüber)、しかし世のために(für) ^{ゲマインデ}教会と教会の証しの奉仕を打ち建てるということ、それが転回の具体的帰結である」(83)。かくてバルトによれば、キリストにおける神の世との和解そのものが、教会を基礎づけ、その証しを基礎づける。神の世との和解が示されるのは、教会の実際の証しの奉仕によってである。二つの聖書講解の以下の結びの言葉が、バルトの和解と世と教会の関係理解を明確に示している。「キリストにおいて起こった和解それ自身が、それが認識され経験される場合に、己についての証しを呼び起こす。それゆえに、われわれは、ここで、〔ヨハネ 3・16におけるよりも〕いっそう大きな権利をもって、和解はまさに和解についての証しを打ち建てそれを実際行なうことによって、世の和解として実証される、という総括の言葉で終わることができる」(ebd.)。

(3)

今最後に述べたことと共にわれわれは『和解論』第三部 (IV/3) に進むことができるであろう。和解論の第三部、すなわち、和解の第三の次元とは、バルトによれば和解の出来事そのものが自己を告知する事態のことである。「和解において、和解と共に、啓示は起^こる——和解自身が、啓^き示^しでもあ^ある。神は、和解において働^{はたら}きつ^つつ、語^{かた}ることもしたもう。和解は、黙^{もく}した出来事ではなくて語^{かた}る出来事であり、不明瞭な出来事ではなくて明瞭な出来事であり、自分の中に閉^とじこも^もった出来事ではなくて自分を超えて出^でてゆ^ゆく出来事、自分を伝達する出来事である」(7)⁽¹⁰⁾。そして「そうすることによって、それは人々を、その出来事への、自覚的な、理性的な、生き生きとした、感謝をもってする、自発的な、活動的な参与へと招く」(6)。和解を受けた世またキリスト者が、それを知らされ現実^{バールグー}に和解にあずかり、「その最後の形態におけるイエス・キリストの来臨」(1066)への将来希望において生きようになること、それを和解の出来事そのものの「要素」(7)、「次元」(ebd.)あるいは「性格」(ebd.)として語るのが、第一部ならびに第二部と区別された和解論第三部の固有な課題であると、われわれは総括的に言ってよいであろう。「包含的キリスト論」としての和解論の第三部も第一部と第二部同様に、キリスト論 (KD § 69) から出発して人間的諸領域 (§ 71-73) へと展開される。以下、本稿のわれわれの課題である、バルトにおいて世がどのように見られ、それは教会とどの

⁽¹⁰⁾ KD IV/3, (井上訳)。本稿 (3) 本文中の数字は、とくに断らないかぎり本書の頁数。強調点はバルト。

ような関係に立つかという観点から第三部を瞥見する。

狭義のキリスト論からわれわれも始めることになる。それはKD § 69の第2分節(「生の光」)と第3分節(「イエスは勝利者だ!」)の二節である。両節の関係は様々に表現できるが、前者は、イエス・キリストにおいて和解は啓示であることを語り、後者は、和解は啓示となることを、換言すれば、和解の出来事においてイエス・キリストはご自身を啓示することを語っていると、言ってもよいであろう⁽¹¹⁾。長大な第2分節「生の光」論が語るのは、大きく言えば二つ、すなわち、第1に、イエス・キリストの生はそれ自身光であること、第2に、彼の生は輝くということ、つまり、唯一の光であることである⁽¹²⁾。前者について、別な言い方をすれば、イエス・キリストの生は「彼の預言者の職務におけるその行為」(52)、あるいは彼の生そのものが「預言」(ebd.)である、と言ってもよい。バルトは、預言としてのイエス・キリストの生を、イスラエルの預言者とだけでなく、イスラエルの歴史そのものとの比較において解き明かす。われわれのここでの関心からして、その比較の中で示された、次のような一つの認識が重要である。「事実、イスラエルの歴史は、契約の歴史としての旧約聖書がくり返し語っている言葉によれば、それ自身普遍的な機能をもつ範例的な出来事という性格をもっている。そして、そのような普遍的機能を行いつつ、イスラエルの歴史は、世全体に対して、すべての人間に対して、彼らに

⁽¹¹⁾ 和解論第三部のキリスト論も、第一部と第二部と同様、基本的には人格論と職務論からなる。「生の光」は「仲保者ノ人格ニツイテ」に、「イエスは勝利者だ!」は「仲保者ノ職務ニツイテ」に相当。ここでバルトは両者を区別するだけでなく、とくに関連させ、イエス・キリストの歴史性を強調した(KD IV/3, 317f.)。その他の和解論の構造については、KD IV/1, S.133ff., 145ff., etc. を参照。

⁽¹²⁾ Vgl. H. Berkhof, II-J. Kraus, Karl Barths Lichterlehre, ThSt 123.

対してもまさにただひとりの神がどんな意向・意図・計画をもっているかについて語り、いやそれ以上に、彼らも（それが彼らにはどのように隠されたことであろうと）すでにその中に入れられている契約について語り——神が彼らの中でも持とうとされる栄光について語り——彼らも捧げるように求められている感謝に満ちた服従について語っている」（61）。イスラエルの歴史がそうした普遍的機能において見られるのと同じく、イエス・キリストの預言の意図も、世全体が、そしてすべての人間が光に照らされることであり、それを実現する力も預言にはある。和解が啓示であり、しかも世にとって啓示となる歴史的かつキリスト論的基礎がここにあると言ってよい。

さて後者、イエス・キリストの生が唯一の光であることの理解のためには、§ 69 の提^{ライトザップ}題として「バルメン宣言」第一項だけあげられていることに注意しなければならない。それは一方で、イエス・キリストを「ただひとりの、唯一の預言者、生の光、神の言葉」（99）とし、「人間的言葉」（110）であるイエス・キリストの「直接的証言」（107）としての聖書の言葉からも「間接的証言」（ebd.）としての宣教の言葉からも区別する唯一性・排他性を意味すると共に、他方で、それら聖書の言葉や教会の宣教の言葉を、いやそれだけでなく「教会ノ壁ノ外デ」（123）の言葉をも「神の真実の言葉」（107）、「現実に輝く、生のもろもろの光」（ebd.）として位置づける包括性をも意味した⁽¹³⁾。これはバ

⁽¹³⁾ 「バルメン宣言」第一項の拒否命題の中にすでに「・・・神のこの唯一のみ言葉のほかに、またそれと並んで、更に他の出来事や力、現象や諸真理を、神の啓示として承認しうるとか、承認しなければならないという誤った教えを、われわれは退ける」とあり、「諸真理」のあることも否定されない。ただそれをイエス・キリストと並ぶ神の啓示とすることをバルトは厳しく否定した。

ルトも認めているように相当に刺激的問題を提供するが、われわれはそれには立ち入らず（「生の唯一の光」と「生のもろもろの光」との解釈学的関係は稿を改めて取り扱う予定である）、バルトの思索がどういう根拠に基づいて進行しているかを問おう。こうした世俗的世界の中で語られ、教会に対して呼びかける真実の言葉は存在するのかとバルトは問うて、こう答える。「それに対しては、決定的には、次のような答えしかない。すなわち、われわれは・・・簡単に言えば、イエス・キリストにおいて起こった神との世の和解の啓示から由来するゆえに、またそれによって、そのような言葉を考えるようになる、と」（129）。イエス・キリストが世の和解者であることが、バルトによれば、世から教会へと神が語りかけ、教会が世でも「天国の比喻」（131）に出会う用意をし耳を傾けなければならない根拠なのである。「彼（イエス・キリスト）の支配と、したがってまた彼の言葉のより大きな領域は、彼に奉仕する教会の言葉のより小さい領域を包括する」（130）。ただし、バルトによれば、これは自然神学というようなものではない。「われわれはキリスト論の確かな地盤を放棄しない」（131）とバルトは明言する。むしろわれわれは、「預言者と使徒と共に、また神の福音によって建てられ生きる教会と共に、信じ愛し希望をいただく教会と共に、聖書によって教会によって証しされているが、しかしまさにその証しによればそれら聖書と教会によって限界づけられることのない、その魅きにおいて啓示されたイエス・キリストの主権を仰ぎ見る」（ebd.）。イエス・キリストにおける神の和解の出来事が世との和解であることの意味と広がり、キリスト論的基礎・根拠が、和解論の第三の次元において明らかにされた。

狭義のキリスト論を第2分節と共に構成する第3分節「イエスは勝利者だ！」で、世はどのように見られ取り扱われるか。この節の考察の対象は、イエス・キリストの預言者としての業であり、その際その歴史性が強調される。歴史性とは、和解の啓示の歴史性と、この啓示によって呼び覚まされる認識の歴史性、すなわち、その帰結が人間がキリスト者となるという歴史性である。「その中で光が闇の中に輝き、その中で成し遂げられた和解の開示とそれに対する人間の開示とが出来事となる、すなわち、イエス・キリストの預言の業が出来事となる歴史」(252)が物語られる。バルトによれば、それは闘いの歴史であるが、「イエスは勝利者だ！」というのが「最初にして最後の言葉」(192)であるような闘いの歴史である。さてこの節の叙述において、世はまず、イエス・キリストの預言者としての業の奉仕に敵対と抵抗の環境として現われる(190, 212)。預言者の業はそうした環境においてなされるがゆえに、それは闘いの歴史とならざるをえない。しかしこの闘いにおいて、イエス・キリストは、「世を——人類そのものを、個別的な人間一人ひとりを、しかしまた人間の生活・行為・運命に関与するその全体性における被造物世界をも——、批判的力という点で比較を絶した視点のもとで、彼によって神との和解を与えられ、彼を通して破滅から救われ、彼の人格において神から愛されまたそれに応えて逆に神を愛する世としてこれを見、語りかけ、扱うことによって」(274)この闘いを遂行する。そこで為される攻撃は、それゆえに、バルトによれば、まさに「父と御子の愛の攻撃であり——神の恵みの攻撃——、世に対しての肯定の攻撃、世に対する神の慈しみ深い献身の攻撃、世の救いのための神の尽力の攻撃、世の生に対する神の保証と請け合い

の攻撃である」(275f.)と言わなければならない。

キリスト論から人間論的諸領域への移行のための「過渡的な考察」(318)は、和解論第三部では第4分節「御霊の約束」でなされる。ここでバルトは、イエス・キリストの復活と聖霊降臨の出来事の解釈を通して、和解それ自身がわれわれの領域にあって啓示となるということ、法的にはすべての人間を、^{デュー}事^{デフ}實的にはキリスト者を^{フラ}包み、とらえ、応答的に参与させることを明らかにする(322)。イエス・キリストが生^{デュ}の光であり、またそれが輝くだけでなく、この闇の「世に射し入りそれを照らす光」(326)であることを明らかにする。われわれの関心にとってきわめて重要な分節だが、二、三の点だけに言及するしかない。バルトにとって、イエス・キリストの^{デュ}甦^{フラ}りとは、和解の啓示が起こったこと、すなわち、ご自身を「全被造物の救いとして、したがってわれわれの救い」(327)として認識せしめる彼の「自己証示」(ebd.)であったが、それだけではない。イエス・キリストにおいてすでに成し遂げられた「神と世の間の状況の変化が現実化された」(342)出来事でもある。それゆえ、バルトによれば、現在それを保証するのは聖霊が与えられていることでしかないとしても、われわれは「新しい創造がイエス・キリストにおいて^{デュ}起^{フラ}こ^{デュ}った」と言わなければならない。それは、神が最後決定的に有効な神の信実の証書を手ずから書いてわれわれの手に渡したようなことであり、「われわれは、この証書を所有して、それにより頼み、それが語ることによって生きることを許されている者である。全被造物は、この証書の交付と存在によって自分たちの将来の、自分たちの^{デュ}救^{フラ}いの^{デュ}将来^{フラ}の^{デュ}現存^{フラ}の光の中に移されているのである」(364f.)。むしろまだ和解は目標にいたっていない。「啓示によっ

て遍照された世」(377)も「救贖と完成を与えられた人間」(ebd.)もまだ現われていない。こうした「中間時」にわれわれは、目標に向かって途上を行くイエス・キリストの闘いの歩みに共にあずかり共に歩む。さて教会はどのように位置づけられているのか。史実的に言えば、イエス・キリストの復活日、その後40日間に起こったことは、まず小さな弟子の群れに対して起こったことであった。しかしそこで起こったことは彼らだけの救いのためではむろんない。じっさい彼らには「全世界に出て行け」という「伝道命令」(350)が発せられた。「イエスの復活とその証しの究極的な目標と目的は、世界〔世〕への、全世界への彼の進出であった」(ebd.)。われわれは彼の後に従って行くことしかできない。「教会、キリスト者の派遣は・・・その存在論的根拠を、そしてその実践的基礎や確実な出発点をも、復活節の啓示——それによって、全世界に対する救いの分与が、ただひとりそのための権威と力をもちたもう方によってすでに生起した——の普遍主義の中にもっている」(ebd.)。御霊の約束は中間時の和解の特別の形であり、人間の状況と歴史の中への移行と進出におけるイエス・キリストご自身なのである(425)。

最後に、人間論的諸領域に進まなければならない。取り上げられるのは§ 71-73である。和解論第三部の罪の教説、すなわち、真理を転倒させる「虚偽」としての罪の教説 (§ 70) は取り上げない。また「聖霊とキリスト教会の派遣」 (§ 72) は別の機会に詳細に述べたことがあるのでここでは簡略にし⁽¹⁴⁾、「人間の召命」 (§ 71) と「聖霊とキリスト教

⁽¹⁴⁾ 拙稿「世のための教会——カール・バルトにおける教会の目的論」(「教会と神学」32号)参照。

的希望」 (§ 73) とを検討したい。はじめに「人間の召命」 (§ 71) でバルトが語ることは、簡単に言えば、人間の召命とはキリスト者となるための召命だということである。それは、イエス・キリストの生の光が和解を受けた人間において輝くときに起こる。われわれの関心に従い、和解が神の「世」との和解であるという観点から、一、二取り上げる。第1小節「生の光の中の人間」で、バルトは、すべての人間が召命の対象であることを強調する。ヨハネ福音書 3・16 の講解で「まことの光」が「契約の光」と言い換えられていたことをわれわれは思い起こしてもよいであろう。まさにイエス・キリストにおける「神の永遠の選びに基づいて、人間の召命も基礎づけられている」(556)。「彼〔イエス・キリスト〕はまさに世の光である。……したがって、人間であるということは、どのような場合でも……すでにこの光の中に、生の光の中に立っているということである」(560)。ということは、それは、すべての人間にとって、キリスト者への人間の召命が彼らの行く手にはあることを意味する。バルトは、この認識を基礎として、キリスト者の証しの奉仕を「義務」(568)として語る。「まさにそのような基礎に基づいて……世におけるまた世に対してのキリスト者の伝達、キリスト者の証し、キリスト者の奉仕が、直ちにまた必然的に、義務となり、課題となるであろう」(ebd.)。他方、人間はすべて自分の行く手に召命を持っていることに「責任」(ebd.)があるという事態にも変わりはない。もう一つ、第4小節「証人としてのキリスト者」を取り上げる。バルトのこの全体として極めて勝れた「召命論」によれば、召命とは、生けるイエス・キリストのみ言葉によって神の創造として生起する「人間の全面的な変化」(581) のことであって、その目標は、

キリスト者の真の存在、すなわち、聖霊によるイエス・キリストとの「共同関係 (Gemeinschaft) への召し」(615) にほかならない。召されてキリスト者となり、そしてキリスト者であるとはどういうことか。それをバルトは「証人としてのキリスト者」として解明した。召命で問題なのは人が個人的に得るものだというような「キリスト者の現実存在の構造」(638) の支配的理解と対決しながらバルトが明らかにした意味は、第一に、証人として召された人間の現実存在は「委託遂行」(658) の中にあるということである。何が委託されたか。それは彼が特定の「言明」(660) をし、特定の「使信」(ebd.) を伝えなければならないということ。「彼らは、そうしたご自身の行為において過去そうでありたもうたようにあったし、現在そうでありたもうようになり、将来そうでありたもうようにあるであろう神の証人であり、そうしたご自身の行為において、したがってその被造物と共なる神、世と共なる神、すべての人間と共なる神、『我らと共なる神』、 $\dot{\text{I}}\dot{\text{S}}\dot{\text{H}}\dot{\text{A}}\dot{\text{R}}\dot{\text{A}}\dot{\text{M}}\dot{\text{A}}\dot{\text{E}}\dot{\text{L}}$ としてかつてありたもうたし、今もあり、将来もあるであろう神の証人である」(ebd.)。第二に、召されたキリスト者はイエス・キリストとの共同関係に移されるだけではない、それは救済史における「行為の共同関係」(685) として現実化される。むしろキリストが主として先立ち、キリスト者は後に従う。その際しかし両者の「出発点」(ebd.) と「照準点」(686) は共通である。「キリストとキリスト者の活動の共通の出発点」は、信実な創造者としてまた全能の和解者として恵み深く憐れみ深い神の意志」(ebd.) であり、「共通な視点と照準点、両者に共通の具体的関心の対象は、神によって造られ愛された世であり、神によって新しくその契約の相手方^{パートナー}の立場に置かれそれと同時にその被造物性に

おいて新しく肯定された人間である」(686)。そして神は世と人間のための行為において、ひとりであることを欲せず、特定の者たちを招き、召し、参加するように欲せられた。こうして召された者たちにとって為すべきこととして残されているのはただ、新約聖書で「神の国」と呼ばれる「神と世がキリストの行為において結合されているという生きた関係」(ebd.)を自分の行為をもって実証することではない。第三に、いまイエス・キリストとキリスト者の「行為の共同関係」ということを言ったが、それをさらに進めて、キリスト者であるとは「世と共なる神の歴史の大きな関連への、救済史へのキリスト者のリアルな具体的な参与を意味する」(687)。この参与の仕方をバルトは、「協力する主体として」(ebd.)とも「能動的な主体として」(688)とも「共に行なう」(ebd.)とも言ったが、端的に「奉仕」と言い表わした。最後に、第四に、このキリスト者の奉仕、救済史に積極的に参与する行為は「伝令」(695)と規定される。そのような奉仕のために、イエス・キリストは預言者の務めを行使しつつ、ひとり神の言葉を語り、「ご自身の弟子、生徒、キリスト者であるようにと召したもう」(695)。「彼らの言葉は彼の預言者的業の光を、反射することを許されるし、反射すべきである。それは、彼の自己啓示に伴いそれを確認する徴であることを許されるし、許されるべきである」(697)。いずれにせよ、バルトによれば、キリスト者の根本規定は証人である。「彼は、どんな事情のもとでも、その現実存在全体をもって、神のみ言葉の責任ある証人である。そのために、彼は召されており、そのような者として、世の只中で、神のかたわらに置かれ、したがって世に向き合っておかれている。そのような者として、彼は、神に対して義務を負わされており、

人間に対して義務を負わされている」(698)。

「人間の召命」 (§ 71) につづくのは、「聖霊とキリスト教会の派遣」 (§ 72), すなわち, 教会論である。キリスト者への召しはキリスト者総体への召し, すなわち, 教会への召しであり, キリスト者としての現実存在は教会における現実存在と切り離して考えられることはできない。和解論第三部の教会論は, 周知のように「派遣」という特別の観点からの教会論, すなわち, 「使徒的教会」(783) 論であり, 教会の目的論的次元から言えば「世のための教会」論である。バルトはこの教会論を宗教改革の教会論的欠損を補うべく, 「世のため」という在り方をたんに教会の一機能としてではなく, 教会を教会たらしめる標識^{ノーマ}と考えられるべきことを主張した。「世のための教会」(第2小節) によれば, 教会はたんに断続的にではなく, たんに部分的にではなく, 「不断に, そのあらゆる機能において」(892) 世のために存在する。いっそう具体的には, 世のための教会は, 言葉と行為をもってする神の言葉の証しの奉仕に生きる。「教会は, あらゆる点で, その一見内向きの行為にすぎないと見えるもののあらゆる部門においても(すなわち, その祈りにおいても, その典礼においても, その牧会においても, その聖書講解や神学においても), 外に向けて, 『壁ノ外へ』の方向で, 今はまだ内側にいない人々(おそらく可視的には内側にいないであろう人々)に向けて, 行動する。教会はそのような敢為の中に存在する」(ebd.)。これが和解論第三部で預言者キリスト論のもとに展開される教会論, すなわち, 世のための教会論の骨子である。

和解論第三部の締めくくり, 「聖霊とキリスト教的希望」 (§ 73) にも短く触れなければならない。ここで考察されるのは, 和解論第一部お

よび第二部と同様に、イエス・キリストの働きに対する教会の個々の成員としてのキリスト者の参与の問題である。和解論第三部では、証人としてのキリスト者の在り方が問われる。バルトは、これも、教会論 (§ 73) と同様に、「照明する力としての聖霊」の働きのもとに展開し、キリスト者の在り方を希望の生活と規定した。教会と世というわれわれの関心から、一つのことだけ、しかし和解論第三部全体にとっても決定的なこととバルトの言う問題を取り上げたい。それは、このキリスト者の希望もまた決して「私事化」(1070) できないということである。というのも、キリスト者の希望がそこにかかっているイエス・キリストの到来とは、「キリストにおいて起こった世との和解、彼において遂行された創造者と被造物との間の講和の締結、御国、彼において起こった一切万物に対する神の支配の樹立。彼においてすでに成し遂げられた人間と世界の現実全体の変化」(ebd.)、これらの完全な啓示であり、それらは「普遍的」であり、「公共性」をもつからである。キリスト者とはこうした「公共的な奉仕において生きて働く証人」(ebd.) にほかならない。彼は、世の救い主であり世に対して語りかける預言者イエス・キリストの証人であり、世に派遣された教会に参与する者なのである。「彼は、神のために、『神の栄光をほめたたえる』(エフェソ 1・14) ために、希望を懐くのである。神は、いまだ希望のない人々の只中であって、彼が希望を懐く者として存在することを欲したもう。また、彼は、そのような神によって与えられた約束に依り頼むとき、他の人々のために希望を懐く・・・」(1071)。希望に生きるキリスト者とは、バルトによれば、こうした仕方ですべて「現在の世の中へとすでに埋め込まれた永遠の種」(ebd.) であり、「世全体に対しての来た

るべき救いの種」(ebd.)なのである。

まとめてみよう。われわれは、はじめにオットー・ヴェバーの所論によりながら、教会と世を巡ってのバルトの神学的思索の変遷を、初期から創造論まで辿った。次に、教会と世を巡る最も重要な聖句のバルトの講解によって「和解」の出来事のバルトの理解の特色を確認し、さらに『和解論』第三部により、主題を中心に、バルトの思索を最後まで辿ってみた。『ローマ書講解』に見られる世の徹底的な否定的理解はこの書のほとんど直後から変化しはじめ⁽¹⁵⁾、逆に世の徹底的肯定は『創造論』にいたって完全に現出し、『和解論』においてそれは極めて具体的な形で突きつめられた次第が確認された。こうしたバルトの構想が、むろんイエス・キリストの歴史から出発して、遡及的に、予定論、そして三位一体論にまで基礎づけられていることは、ここでは論証の余裕はなかったが、言うまでもない。逆にそこを始源とする神の救いの決意がいまここに生きるわれわれにまで至る恵みの道筋を、和解論第三部は辿っているのである。「いまここに生きるわれわれにまで」とは、神の恵みが、世と人間の具体的な政治的現実性の只中までということであり、この徹底性はどんなに強調してもし過ぎることはない。その中で証しの務めをになう教会の存在と働きは不可欠であり、派遣の教会論、使徒的教会論、あるいは「世のための教会」論が予定論に基礎づけられていることにおいてそれは示されていると言わねばならない⁽¹⁶⁾。われわれは教会をたんなる宣教の機能と考えることはで

⁽¹⁵⁾ H.E. Tödt, *Komplizen, Opfer, und Gegner des Hitlerregimes*, S.117. (『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』宮田、佐藤、山崎訳。175頁)

⁽¹⁶⁾ 拙稿「神の民の選び——カール・バルトにおける予定論と教会論」(『教会と神学』31号)参照。

きないが、しかし他方、世のための宣教の奉仕を離れた教会も存在しない。バルトの教会論の生命は、こうした神の恵みの運動の力動性と具体性、そしてそれへの人間の実践的参与と服従とに存する。本稿は一つの「覚え書」に過ぎない。ここに記したことを基礎にバルト神学の本質と射程に迫り、宣教の新たな神学的・教会的地平をさぐる作業は、われわれの次の課題としておきたい。

(2004年1月13日)